مجلهٔ زبانشناسی و گویش‌های خراسان ، سال دوازدهم ، شماره ٤، پاییز زمستان ۱۳۹۹، شمارهٔ پیاپی ۲۳

Doi: 10.22067/jlkd.2021.39564

تحلیل‌گفتمان موضوعی نهج‌البلاغه در باب معرفت‌شناسی عدالت

ابوالفضل مزینانی (دانشجوی دکتری زبانشناسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران)
علی علیزاده (دانشیار گروه زبانشناسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران) (نویسنده مسئول)
علیرضا آزاد (استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران)

صص: ۲۲۵-۲۰۳

چکیده

معرفت‌شناسی پدیده‌ها، یا به عبارتی، تلاش برای دستیابی به بینش عقیدتی/فلسفیِ خاص درخصوص ماهیت آنها، هدایت‌گر او در انتخاب راه‌کارهای اجرایی متناظر با آن، بویژه در حوزهٔ عدالت‌گستری است؛ با ابتنا بر این ضرورت، بررسی حاضر با هدف شناخت مبانی معرفتی عدالت از دیدگاه شیعی/علوی در راستای مؤلفه‌های مطرح در نظریه‌های حوزهٔ اخلاق صورت گرفت. ازاین‌رو، نهج البلاغه، به عنوان یکی از متون مرجع شیعی برگزیده-شد و واکاوی آن با کاربستِ مدلِ تحلیل‌گفتمان موضوعی به عنوان روش‌تحقیق به انجام رسید. یافته‌های این پژوهشِ در دو بخش نتایج تحلیل نظری و نتایج تحلیل زبانی قابل ملاحظه است: درنتیجهٔ تحلیل نظری، قاعدهٔ «ملکهٔ رفتاری گزینش پندار، گفتار، و کردار بر مبنای حق» به عنوان تعریفی از چیستی عدالت به دست داده‌شد؛ در این قاعده، معانی حق از درستی انجام تا تکلیف شرعی را دربرگرفته و به طور کلی در سه حیطهٔ مصداقی الف) حقوق تشریعی، ب) حقوق فردی غیرتشریعی، و ج) حقوق معاوضه‌ای جای گرفت؛ این قاعده و حیطه‌های مصداقی حق مجموعاً «اصل جامع معرفت عدالت» را شکل می‌دهند؛ این اصل معرفت‌شناختی، در واقع، اساس دستورالعمل‌های اجرایی و توزیعی عدالت در این مکتب قرار می‌گیرد. به عنوان مهم‌ترین یافته، تحلیل زبانی داده‌های شاهد نیز نشان داد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۵

پست الکترونیکی: ۱. Mazinani3489@gmail.com ۲. alalizadeh@um.ac.ir
3. alirezaazad@um.ac.ir

که غالب دعاوی امام (ع) حول محور ایدئولوژی و تربیت اسلامی طرح شـده و در دفـاع از آنها هفت برهان عقلی شناسایی شد.

کلیدواژه‌ها: تحلیل‌گفتمان موضوعی؛ نظریه استدلال، نهج‌البلاغـه؛ معرفـت‌شناسـی عـدالت؛ حق، مواضع عقلی.

۱. مقدمه

معرفت‌شناسی[۱] به طور عام، مطالعهٔ سرشت دانش، شیوه‌های کسب آن و چگـونگی رسـیدن به باور صادق موجه[۲]درخصوص دانش اکتسابی است. گسترهٔ ایـن مباحـث بـه حـوزه اخـلاق و سیاست نیز کشیده شده‌است، زیرا، «گزاره‌های اخلاقی نیز، همانند گزاره‌هـای علمـی و فلسـفی، با مسألهٔ توجیه روبرو هستند» (واعظی، ۱۳۸۸ب، ص ٤۹).

تأمل در تاریخ فلسفیدن سیاسی نشان می‌دهد که چگونه رویکردهای معرفت‌شناختی ویـژه، در حوزه فلسفه سیاسی تأثیرگذار بوده‌است، تا جایی که می‌توان ادّعـا کـرد هـر فلسـفه سیاسـی لزوماً مبتنی بر معرفت‌شناسی متناسب با آن شـکل مـی‌گیـرد (واعظـی، ۱۳۸۸ الـف). بـه دیگـر سخن، بینش عقیدتی/فلسفیِ صاحب‌مسندان درخصـوص ماهیـت عـدالت، هـدایت‌گـر آنهـا در انتخاب راه‌کارهای اجرایی و توزیعی عدالت است؛ با ابتنا بر این ضرورت، نگارندگان با هـدف شناخت مبانی معرفتی عدالت از دیدگاه شیعی/علوی به این پژوهش اقدام کرده، و بـا کاربسـتِ مدلِ تحلیل‌گفتمان موضوعی به عنوان روش‌تحقیـق کـه در پـژوهش‌هـای مزینـانی (۱۳۹٦، ص ۸۸–٦٤) و مزینانی، علیزاده، و آزاد (۱۳۹٦) معرفی شده بر کلان‌مـتنِ نهـج البلاغـه بـه سـؤالات زیر پاسخ می‌دهند:

با کاربست مدل تحلیل‌گفتمان موضوعی به عنوان روش تحقیق:

۱. از دیدگاه امام علی P عدالت و مبنای آن چیست؟
۲. در مکتـب علـوی روش دسـتیابی بـه مبنـای عـدالت کـدام یـک از مـوارد زیـر اسـت؟ قراردادگرایی، احساس‌گرایی، شرع‌گرایی و ....

۱. Epistemology
۲. Justified True Belief

۳. امام علی تعمیم‌گراست یا بافت‌گرا؟ بـه عبـارت دیگـر، آیـا در نگـاه آن حضـرت اصـول عدالت در در هر زمان و مکانی یکسان است یا تفاوت دارد؟

٤. مبدأ درک عدالت کدام یک از موارد زیر اسـت؟ عقـل، شـهود و وجـدان، امیـال، ادراک و رضایت، شرع و ...

شایان ذکر است که این سوالات، همسو با ریزموضوع‌های گفتمـانی مطـرح در نظریــه‌هـای معرفت‌شناسی اخلاق طرح شده‌است. برای پاسخ به این سؤالات بـدون در نظـر گـرفتن پـیش-فرض خاصی، کل نهج البلاغه مطالعـه و و بـه شـرحی کـه در بخـش روش‌تحقیـق خواهدآمـد خردگفتمان‌های پاسخ‌گو به این سؤالات گردآمده، و از آن‌ها نمونه‌گیری شد.

۲. پیشینهٔ پژوهش: عدالت‌پژوهی در نهج‌البلاغه

عدالت‌پژوهی مبتنی بر رفتار و گفتار امام علی در میان پژوهش‌های مبتنـی بـر نهـج‌البلاغـه سهم قابل توجهی به خود اختصاص داده که با توجه به میزان ارتباط با مطالعهٔ مـوردی پـیش رو به نتایج دو مورد از آنها اشاره می‌شود.

احمدی (۱۳۹۲) با این سؤال اصلی به نهج‌البلاغه رجوع می‌کند: مفهوم «عـدل» و «عـدالت» چیست و این واژه بـا اشـتمال چـه معنـایی مـورد اهتمام دین و پیشوایان دینی بوده و مـردم را به آن امـر نمودنـد؟ وی با استمداد از کتاب‌های لغت و تعاریف لغت‌شناسان از عـدل، تعـاریف امام P از عدل را تحت دو عنوان الف) رعایت حقوق دیگران و رساندن هـر حقـی بـه صـاحب حق، و ب) نهادن هر چیزی در جایگاه شایسته‌اش خلاصه کرده، و در نهایـت، تعریـف «ب» را بهترین تعریف، شـامل بر «الف» و متـرادف بـا حکمـت عملی قلمداد می‌نماید.

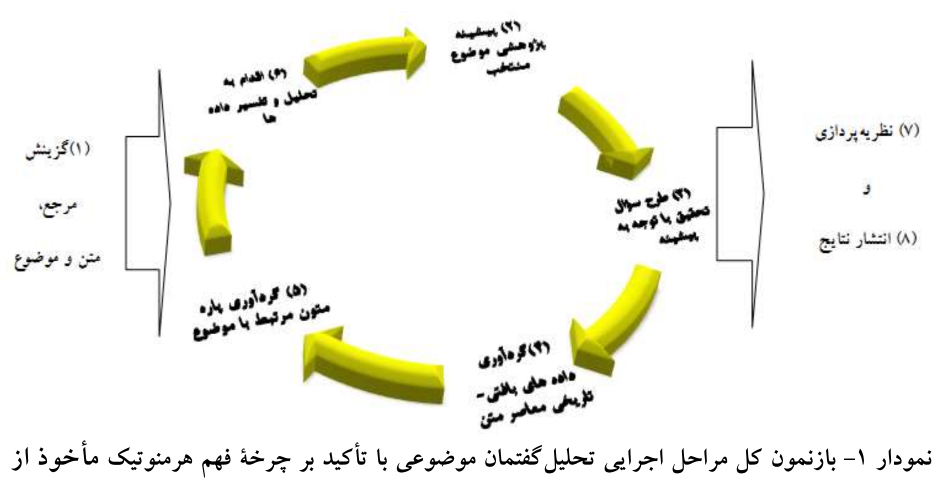
مقالهٔ علی‌خانی(۱۳۹۰) پژوهشـــی است که با هـدف ارایـهٔ شـمایی کلـی از نظـام عـدالت علوی انجام شـــده‌است؛ این نگارنده با استناد به کلام امام و تفسیر و تأویل آن، در پایان نتیجـه می‌گیرد که عدالت صفت افراد، سازمان‌ها، ساختارها، سیاست‌ها و قوانین نیسـت، بلکـه ماهیـت آنهاست؛ رساتر این‌که، نمی‌توان قوانین یا ساختارهایی ایجـادکرد بعـد آنهـا را عادلانـه سـاخت. وی با استناد به نتایج پژوهش خود، مدلی چهاربعدی از نظام عدالت علوی تـدوین کـرده‌اسـت؛ این مدل و توضیحات درج‌شده در بطن مقالهٔ مذکور نشان می‌دهد که (از نظر این پـژوهش‌گـر) مفهوم عدالت در نگرش آن حضرت در مرکز اجزای تشکیل‌دهندهٔ آن یعنـی انصـاف، صـداقت، حق و مصلحت عمومی قرار دارد و براساس مبانی و اصولی خاص شکل می‌گیرد.

۳. روش تحقیق: تحلیل‌گفتمان موضوعی

مزینانی (۱۳۹۶) در رسالهٔ دکتری خود مدلی را با عنـوان «تحلیـل‌گفتمـان موضـوعی» طـرح وتدوین کرده که ملهِم از تفسیرموضوعی شهید صدر و تلفیق آن با رویکـرد گفتمـانی- تـاریخی[۳] است؛ این مدل، به نوعی، روش‌تحقیق، رویکرد مطالعاتی، دستورالعمل ویا،

...پژوهشی است مسأله‌محور، جهت استخراج، تبیین، و تدوین آرمان‌ها، عقاید، ویـا نظریـه-های نقادانهٔ فرد یا جمعی از مراجع و رهبـران محبـوب مـذهبی، سیاسـی، اجتمـاعی و ...، کـه درخصوص موضوع نظری یا عملی خاص مرتبط با زمینهٔ تخصصـی و تجربـی آن مرجـع ارایـه شده‌است؛ به این امید که الف) از دیدگاه رهبران و مراجع ذی‌صلاح و مشـروع جامعـه آرمـان-نامه‌هایی به صورت موضوعی تدوین شود تا در مسیر اصلاح، پیشرفت و رفـع تبعـیض و بـی-عدالتی اجتماعی سرلوحهٔ کار مسئولان قرار گیرد؛ ب) ایده‌آل‌های بدیل ویا معیارهـای مشـروع و مقبولی تدوین شود که تحلیل‌گران گفتمان‌انتقادی یا محققان سایر رشته‌ها نتایج تحقیـق خـود را به آنها ارجاع داده و مستند کنند؛ و ج) از هرگونه سلطه‌جویی ایـدئولوژیک یـا سوءاسـتفادهٔ احتمالی از آراء و نظرات این مراجع جلوگیری شود (مزینانی، ۱۳۹۶، ص ٦۷).

مراحل عملیاتی هشت‌گانهٔ این روش تحقیق و چرخهٔ فهم هرمنوتیکی تحلیل‌گـر در نمـودار زیر به تصویر کشیده‌شده‌است:



نمودار ۱- بازنمون کل مراحل اجرایی تحلیل‌گفتمان موضوعی با تأکید بر چرخهٔ فهم هرمنوتیک مأخوذ از مزینانی (۱۳۹٦، ص ۸۸) و مزینانی، علیزاده، و آزاد (۱۳۹٦)

---

[۳] Discourse-Historical Approach

با توجه به مراحل عملیاتی مطرح در نمودار فوق، اقدامات زیر درخصوص بررسی حاضر صورت گرفت: همگام با مرحلهٔ عملیاتی (۱) این مدل، معرفت‌شناسی عدالت، نهج البلاغه، و امام علی (ع)، به ترتیب، به عنوان موضوع، کلان‌متن، و مرجع منتخب در بررسی حاضر برگزیده شدند. در راستای مرحلهٔ (۲) نیز، انواع نظریه‌های مطرح در حوزهٔ معرفت‌شناسی و پژوهش‌های انجام‌شده بر روی نهج‌البلاغه مطالعه‌شد.

طی مرحله (۳) نیز سؤالات پژوهش حاضر که در مقدمه ذکر شده مبتنی بر پیشینهٔ نظری طرح شدند. در راستای مرحلهٔ عملیاتی (٤)، اطلاعات بافتی/تاریخی مربوط به خطبه‌ها، نامه‌ها و دوران زندگانی امام علیP به عنوان متون و مرجع منتخب مطالعه و گردآوری شد.

طی مرحلهٔ (۵) نیز خطبه‌ها، نامه‌ها، و کلمات قصار در سراسر نهج البلاغه تحت بررسی قرارگرفته و متون یا پاره‌متون مرتبط با معرفت‌شناسی عدالت با معیار توان پاسخ‌گویی به سؤالات پژوهشی، شناسایی و به صورت نظام‌مند گردآوری شدند. تعداد این خردگفتمان‌ها حدوداً به ۱۰۰ قطعه با میانگین ۲۵ واژه در هر کدام رسید که یک چهارم از آنها با معیارهای سرنمون‌بودن، برجستگی و توان بازنمایی برای تحلیل و ثبت در این مقاله نمونه‌گیری شد. ارجاع‌دهی به این داده‌ها برای سهولت در یافتن آنها نهج‌البلاغه‌های متنوع، براساس شمارهٔ خطبه (خ)، نامه (ن) و کلمات قصاری (ق) است که از آن برگرفته‌شده‌اند؛ شماره‌ها نیز براساس منبع جعفری (۱۳۸۵) است.

مدل گفتمان‌کاوی موضوعی استراتژی‌های گفتمانی، نظریهٔ استدلال، و نظریهٔ بافت را از رویکرد گفتمانی-تاریخی اقتباس کرده و به عنوان ابزارِ تحلیلِ زبان به‌خدمت‌گرفته و در مرحلهٔ (٦) به کارمی‌بندد؛ در این مرحله با کاربست این ابزار و در نظرگرفتن اطلاعات بافتی/تاریخی به تفسیر و تحلیل داده‌های نمونه اقدام شد. تحلیل انجام شده با توجه به اصل عربی این داده‌ها صورت گرفت؛ هرچند، تلاش شد تا از این نمونه‌ها با بررسی لغت‌نامه‌ای و نیز ملاحظه و تطبیق ۳ ترجمه معتبر (از علامه جعفری، آیت الله مکارم، و دکتر آیتی) ترجمه معنایی نیز به دست داده‌شود. این ترجمه‌ها به صورت پاورقی ثبت شده‌اند.

مدل گفتمان‌کاوی موضوعی با تأسی به رویکرد تاریخی - گفتمانی بر مفهومی از بافت استوار شده که دارای چهار سطح است که به ترتیب در دل دیگری قرار گرفته و عبارت اند از: ۱) بافت زبانی بلافصل (هم‌بافت)، ۲) ارجاعات بینامتنی و بیناگفتمانی، ۳) بافت موقعیت، ٤)

بافت کلان تاریخی، سیاسی و اجتماعی است. (برای مطالعهٔ رویکرد گفتمانی-تاریخی نک. ووداک، ۲۰۰۱، ۲۰۱۵، ریزیل و ووداک، ۲۰۰۹، ص ۸۵). به عبارت دیگر، نتایج مرحلهٔ تحلیل زبانی به کمک سطوح چهارگانه بافت تضعیف یا تقویت می‌شوند.

منظور از استراتژی گفتمانی[٤] طرحِ کم و بیش صحیح ویا کم و بیش عمدیِ کردارهاست که برای دستیابی به اهداف اجتماعی، سیاسی، روان‌شناختی یا زبان‌شناختی به خدمت گرفته می‌شوند (ووداک، ۲۰۰۱، ص ۷۳). در این راستا، رویکرد گفتمانی – تاریخی پنج استراتژی (۱) ارجاعی/نام‌گذاری[٥] (۲) اسناد[٦] (۳) استدلال‌ورزی[٧] (٤) دیدگاه‌سازی[٨] و (٥) تشدید/تخفیف[٩] را شناسایی و معرفی کرده و مدل گفتمان‌کاوی موضوعی، ضمن اقتباس آنها استراتژی بیان معکوس[١٠] (مثلاً پیشنهاد امری به جای نهی) را نیز به این فهرست می‌افزاید. به عبارت ساده‌تر، فعالان اجتماعی صورت‌های زبانی را در چارچوب این استراتژی‌ها به کار برده و هدف‌گذاری می‌کنند.

تحلیل‌گر موضوعی بایستی ضمن تحلیل خردگفتمان‌ها در سطح اول بافت متناظر با هر استراتژی گفتمانی سؤالی در نظر بگیرد که قالب آن به این شرح است: ساختارهای زبانیِ استراتژیک با نقش اسنادی، ارجاعی، استدلالی، دیدگاه‌سازی، تخفیفی، و غیره – که نمونه‌هایی از آنها در خلال مباحث معرفی خواهندشد- با چه هدف گفتمانی و معنا-کاربردشناختی ادا شده و چه نقشی در فرایند تفسیر و تحلیل ایفا می‌کنند؟ پس از پاسخ به چنین سؤالاتی، وی می‌تواند نتیجهٔ به دست آمده را با توجه به اطلاعات سایر سطوح بافتی تعدیل کند؛ البته، لازم به تذکر است که «سطوح چهارگانه بافتی همیشه در امر تفسیر کارگشا نبوده، و تحلیل‌گر نباید خود را مکلف کند تا همه آنها را در امر تفسیر دخیل کند» (مزینانی، علیزاده، آزاد، ١٣٩٦).

---

٤. اصطلاح استراتژی در زبان ووداک با اصطلاح‌هایی نظیر کنش زبانی، کنش گفتار، و کنش حفظ وجهه در سایر نظریه‌ها متناظر است.

٥ Nomination/Referential Strategy

٦ Predication Strategy

٧ Argumentation Strategy

٨ Perspectivization Strategy

٩ Mitigation/Intensification Strategy.

١٠ Reverse Statement Strategy

ضمن پاسخ به سؤالات تحقیق، نتایجِ تحلیل‌هـا و بررسـیِ انجـام شـده، بـازپروری شـده و همگام با مرحلهٔ (۷) مدلِ پیش‌گفته، نظریه‌پـردازی صـورت گرفـت. در پایـان، بـه عنـوان گـام هشتم، نتایج این بررسی در این مقاله جهت انتشار ثبت شدند.

٤. تحلیل داده‌ها: معرفت‌شناسی عدالت علوی

توجه گسترده و بنیادین امام علی P به عدالت را مـی‌تـوان در گفتارهـای گونـاگون ایشـان جستجو کرد که بخش اساسـی آن متوجـه تعـاملات انسـانی و اجتمـاعی مـی‌گـردد (درخشـه، ١٣٨٦). در گفتار آن حضرت کاربرد اسنادیِ مشتقات ریشهٔ «عدل» به صورت وصـفی، اسـمی و فعلی در کنار کاربرد استراتژیک ارجاعات و مضامینی نظیـر «حکـم»، «داوری» و «قضـاوت» بـه دفعات و به طرز معناداری به چشم می‌خورد؛ بررسی و درک این همایندی، کـه در چنـد خطبـه و نامه به چشم می‌خورد، می‌تواند مقدمه‌ای برای شناخت چیسـتی عـدالت و نقـش آن در نظـر امام باشد؛ داده‌های زیر نمونه‌هایی از این دست هستند:

۱. «.... وَ قَامَ بِالْقِسطِ فِی خَلْقِه، وَ عَدَلَ عَلَیْهِمْ فِی حُکْمِه، ....»[۱۱](خ ۱۸۵).
۲. «الْحَمْدُ لله ... وَ عَدَلَ فِی کُلِّ مَا قَضَی، ...» [۱۲](خ ۱۹۱).
۳. «... وَ اعْلَمْ أَنَّ الرَّعِیَّةَ طَبَقَاتٌ، .... وَ مِنْهَا قُضَاةُ الْعَدْلِ، ...»[۱۳](ن ۵۳).

در داده‌های ۱ تا ۳، اسم‌های «حُکم» و «قُضَاة» و فعلِ «قَضَی» ارجـاع‌هـای اسـتراتژیک بـرای مضامین قضاوت و داوری، و گروه‌های فعلی « وَ عَـدَلَ ....» در ۱ و ۲، و گـروه اسـمی «الْعَـدْلِ» در ۳، اسنادهایی استراتژیک هستند که برای ارزیابی این ارجاع‌ها به کار رفته‌اند.

امام در این داده‌ها با استفاده از کنش‌گفتار بازنمایی[۱٤]در قالب جملات خبـری، بـا قاطعیـت و بدون شک و تردید، دربارهٔ شناخت خداوند، حاکمیت و عدل‌ورزیِ او طرح دعـوی مـی‌نمایـد. به دیگر سخن، با کاربست اسـتراتژی اسـناد، رعایـت عـدل و دادگـری بـه نحـوی بـه یکـی از مضامین قضاوت و داوری نسـبت داده شـده و ترکیـب «حکومـت و قضـاوت بـه عـدالت» یـا «داوری به دادگری» را به دست داده‌است؛ رساتر ایـن‌کـه، رعایـت عـدالت از ویژگـی‌هـای تـام

۱۱. «.... در میان خلق خود قسط را به پا داشته و حکمش (داوری او) از روی عدالت است»
۱۲. «... سپاس خدای را، ... و در هر آن چه فرمان می‌دهد عدالت‌گستری می‌کند...».
۱۳. «... و بدان که جامعه (رعیت) طبقاتی است، ... یک طبقه از آن قضات دادگر اند...»

١٤Representive Speech Act

قضاوت و داوری برشمرده‌شده‌است؛ امام علی در داده‌های زیـر معیـار اصـلی عـدالت را تعیـین می‌کند:

۱. «... وَ أُشْهَدُ أَنَّهُ عَدْلٌ عَدَلَ، وَ حَكَمٌ فَصَلَ، ...» [1] (خ ۲۱٤).

۲. «... فَهُوَ (اشاره به پیـامبر) إِمَـامُ مَـنِ اتَّقَـی، ... وَ كَلاَمُـهُ الْفَصْـلُ، وَ حُكْمُـهُ الْعَـدْلُ، ... »[2](خ ۹٤).

در داده‌هـای ٤ و ٥، دربـارهٔ ویژگـی‌هـای خـدا و رسـولش٦بـویژه عـدالت آنهـا ادعـای ایدئولوژیک دیگری صورت می‌گیرد؛ در این داده‌ها، امام علیP بـا ارجـاع اسـتراتژیک، در یـک خطبه، خدا، و در خطبه‌ای دیگر، حکم رسول خـدا را عـین «عـدل» نامیـده‌اسـت؛ طبـق نظریـه استدلال، آن حضرت، در این شـواهد (٤ و ٥)، بـه طـرز معنـاداری از برهـان یـا موضـع عقلـی تعبیرنام استفاده کرده‌است. طبق این موضع عقلی، «اگر یک کنش، یک چیز یا یـک شـخص (یـا گروهی از اشخاص) x نامیده شود، آن کنش، چیز یا شخص، ویژگی‌هـا / صـفات / نشـانه‌هـای موجود در معنای x را در بر خواهـد داشـت» (ووداک، ۲۰۰۱، ص ۷٤). بعـلاوه، در ٤، امـام بـا بیان فعل «أشهد: گواهی می‌دهم» استراتژی تشدید را به کار بسته و باورپـذیری دیـدگاه خـود را در مخاطب افزایش می‌دهد؛ کاربرد متمم‌ساز «إنّ: به تحقیق» نیز تأثیری مشابه دارد.

عدل نامیدن خدا و رسول با برهان تعبیرنام به این معناست که هر گونه رفتاری کـه از آنهـا سر می‌زند ویا دستوری که تشریع می‌نمایند، درست، و البته، با معیار حق سنجیده شـده‌اسـت؛ البته، آن حضرت در جملهٔ شاهد زیر به سؤال «عدل برتر است یـا بخشـش؟» ایـن گونـه پاسـخ می‌دهد:

«... الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، و الْجُودُ يُخْرِجُهَـا عَـنْ جِهَتِهَـا، وَ الْعَـدْلُ سَـائِسٌ عَـامٌّ، وَ الْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ، فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَ أَفْضَلُهُمَا»[3](ق ٤٣٧).

در این داده، با استفادهٔ اسنادی از گـروه فعلـی «یَضَـعُ الامـور...» تعریفـی واضـع از چیسـتیِ عدالت داده شده‌است. نکتهٔ حائز اهمیت در این داده، کـاربرد اسـتراتژیک ایـن گـروه فعلـی بـا

---

۱. «... و شهادت می‌دهم که او عدلی است عدالت‌گستر و حَکَمی است که حق و باطل را جدا می‌کند».

۲. «... او- اشاره به پیامبر اعظم- پیشوای پرهیزکاران اسـت، ... و کلامـش جداکننـده حـق و باطـل، و داوری اش عـین عـدل است».

۳. «... عدل امور را در مواضع خود قرار می‌دهد، ولی جود (بخشش) آن را از مسـیر خـود خـارج مـی‌سـازد، عـدل سیاسـتی است همگانی ولی جود پیش‌آمدی است خاص، پس عدل گرامی‌تر و برتر است».

صیغهٔ مضارع (حال ساده) از فعل آن «یَضَعُ» است که «از تعمیم فرازمانی، عادت بودن و انجام روزمره یک رفتار خبر می‌دهد» (هلیدی و متیسن، ۲۰۰٤، ص ۲۰۷). به دیگر سخن، امام P با این تعریف از عدل و مقایسه آن با «جود: بخشش» این دیدگاه فلسفی/عقیدتی را بازنمایی می‌کند که برقراری عدالت نیاز به قید و شرط ندارد و از لزوم ملکه شدن رفتارهای عادلانه سخن می‌گوید. اسناد گروه وصفی «سائس عام: سیاستی همگانی» به عدالت نیز این نتیجه را تقویت کرده و از منظر آن حضرت حاکی از برهان عقلی «بازدهی و بهره‌وری» است: *هر عملی که فوایدش بیشتر باشد یا به افراد بیشتری سود برساند، انجام آن در مقایسه با سایر گزینه‌ها اولویت دارد.*

البته، «قرار دادن هر چیزی در جای خود» تقریری فراگیر از عدالت است و قرن‌ها پیش از حضرت علی یکی از فیلسوفان یونان باستان هم مضمونی شبیه به آن را ارایه کرده‌است. احمدی (۱۳۹۲) نیز این تعریف امام از عدل در این فرموده را، تعریفی شامل و بهترین تعریف از عدالت دانسته که از طریق شمول معنایی بر تمام اقسام عدالت، اعم از الهی یا بشری، فردی یا اجتماعی قابل انطباق است؛ پس، با استنتاج منطقی از مجموع داده‌های ۱ تا ٦، تعریف عدالت از منظر نهج البلاغه به این شرح است:

عدل یعنی گزینش صحیح راه‌کار، موضع، ...، کیفیت ویا کمیتِ امور دنیوی و معنوی از میان گزینه‌های ممکن با سنجش خداپسندانه و حق‌مدارانه و جدیت در کاربست آن به صورتی که ملکهٔ رفتاری فرد شده‌باشد.

امام علی P در خطبهٔ ۸۷ در مقام خلیفه دربارهٔ راه‌کارهای آموزش حق چنین می‌فرماید:

۱. «...أَلَمْ ... وَقَفْتُکُمْ عَلَى حُدُودِ الْحَلاَلِ وَالْحَرَامِ، وأَلْبَسْتُکُمُ الْعَافِيَةَ مِنْ عَدْلِي، وَ فَرَشْتُکُمُا لمَعْرُوفَ مِنْ قَوْلِي وَ فِعْلِي، وَ أَرَيْتُکُمْ کَرَائِمَ الأَخْلاَقِ مِنْ نَفْسِي؟ فَلاَ تَسْتَعْمِلُوا الرَّأْيَ فِيمَا لاَ يُدْرِکُ قَعْرَهُ الْبَصَرُ، وَ لاَ تَتَغَلْغَلُ إِلَيْهَا لْفِکَرُ [۱] (خ ۸۷).

ارجاع‌های استراتژیک مشهود در فرمودهٔ ۷ حاکی از این است که «معروف» و «کرائم اخلاقی» مد نظر امام با «نفس»، «قول»، و «فعل» او به مردم آموزش داده شده‌است. از طرفی، سؤالی بودن و منفی بودن این فرموده نیز قابل توجه است:

۱ . ترجمه: «...مگر من... شما را با حدود حلال و حرام آگاه نکردم، و از عدل خویش جامهٔ عافیت بر تن‌تان نپوشاندم، و معروف را در میان شما با گفتار و کردارم نگسترانیدم، و اخلاق کریمه را با منش خود به شما ننمایاندم؟ پس، دربارهٔ آن چیزهایی رأی خود را ابراز ندارید که بصر، ژرفای آن را درک نمی‌کند و فکر را بدان راه نیست...»

آن حضرت با انتخاب استراتژیک قالب سؤال به جای بیان خبری (نک. ریزیل و وداک، ۲۰۰۹، ص ۹۵، جدول ٤,١) علاوه بر این که بر جایگاه معرفت‌شناختی این گفتار تأکید کرده، تأثیر بیانی آن را نیز در مخاطب تشدید کرده‌است. «از چنین سؤالاتی که پر از هیجان است، طعن و کنایه نیز فهم می‌شود» (گالپرین، ۱۹۷۷، ص ٢٤٥). منفی‌سازی نیز به عنوان یکی از ابزار زبانی/ سبکی که در اینجا با ادات نفی «لَم» که مفهوم «تا کنون» را نیز در خود نهفته دارد صورت گرفته، تأثیر مشابهی القا می‌کند؛ زیرا، «اگر این موارد در وهلۀ اول انکار نمی‌شد، ما احتمالاً به آن حتی فکر هم نمی‌کردیم» (جفریز، ۲۰۱۰، ص ۱۰۷).

بنابراین، این فرموده در کنار تعریفی که ازچیستی عدالت در بالا ارایه شد، این قاعدۀ کلی را به عنوان مبنا یا سنگ بنای ملکۀ عدالت نمایان می‌کند: *پندار و گفتار و کردار برمبنای حق.* اما، منظور امام P از «حق»، مصادیق، و معیارهای آن چیست؟ در داده‌های زیر به این سؤال پاسخ داده شده‌است:

١. «بَعَثَ اللهُ رُسُلَهُ بِمَا خَصَّهُمْ بِهِ مِنْ وَحْيِهِ، وَ جَعَلَهُمْ حُجَّةً لَهُ عَلَى خَلْقِهِ، لِئَلاَّ تَجِبَ الْحُجَّةُ لَهُمْ بِتَرْكِ الْأَعْذَارِ إِلَيْهِمْ، فَدَعَاهُمْ بِلِسَانِ الصِّدْقِ إِلَى سَبِيلِ الْحَقِّ»[1](خ ١٤٤).

٢. «وَ فِى الْقُرْآنِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ، وَ خَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَ حُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ»[2](ق ٣١٣).

٣. «...و نَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلهَ غَيْرُهُ، وَ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ، أَرْسَلَهُ بِأَمْرِهِ صَادِعاً وَ بِذِكْرِهِ نَاطِقاً، فَأَدَّى أَمِيناً، وَ مَضَى رَشِيداً، وَ خَلَّفَ فِينَا رايَةَ الْحَقِّ، مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ، وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا زَهَقَ، وَ مَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ»[3](خ ١٠٠).

٤. «...فَالرَّدُّ إِلَى اللهِ الْأَخْذُ بِمُحْكَمِ كِتَابِهِ وَ الرَّدُّ إِلَى الرَّسُولِ الْأَخْذُ بِسُنَّتِهِ الْجَامِعَةِ غَيْرِ الْمُفَرِّقَةِ...»[1](ن ٥٣).

---

١. «خداوند رسولان خود را با وحی برگزید که مختص ایشان است، و آنها را بر خلق خود حجت قرار داد تا پس از آن، خلق در مقابل او به دلیل نداشتن راهنما حجت نداشته باشند. پس، بندگان خود را به زبان راستگوی پیامبران به راه حق فراخواند».

٢. « و در قرآن (است) خبر آنچه قبل از شما (بوده)، و خبر آنچه بعد از شما (می‌آید)، و حکم امور بین شما».

٣. «... شهادت می‌دهیم که جز او خدائی نیست، و همانا محمد بنده و رسول او است، خداوند سبحان او را به امر خود فرستاد تا باطل را در هم شکند و به ذکرش زبان گشاید، پس او در کمال امانت‌داری کار را به انجام رساند، و رشید درگذشت، و در میان ما پرچم حق را به یادگار گذاشت؛ هر که ازآن پیشی گیرد از دین خارج گردد، هر که ازآن واپس ماند، تباه شود و هر کس همراهی اش کند به آن ملحق گردد».

در داده‌های ۸ تا ۱۱، امام علی P با اسنادهایی استراتژیک و بـا اسـتفاده از گـروه‌هـای فعلـی نظیر «جَعَلَهُمْ حُجَّةً لَهُ عَلَى خَلْقِـه» و «أَرْسَـلَهُ بِـأَمْرِهِ صَـادِعاً وَ بِـذِكْرِهِ نَاطِقـاً،...» راجـع بـه مقـام رسولان و برگزیدگان خداوند بویژه خاتم رسولان سـخن گفتـه و بـا ارجاعـات تشـبیهی نظیـر «سبیل حق» و «رایهٔ حق» طرح دعوی کرده و آنها را مرجع تام شـناخت حـق معرفـی مـی‌کنـد؛ البته، آن حضرت با کاربرد افعال «بعث»، «خصّ»، و «أرسل» و نسبت آنها بـه «الله» دیـدگاه خـود را مشروع می‌سازد. در چارچوب نظریهٔ استدلال، حضرت علی به منظور تبیین ادعاهای خـود از سه برهان عقلی الف) «عـذر مقبـول» (نـک. ۸)، ب) «اتمـام حجـت» (نـک. ۸) و ج) «افـراط و تفریط ممنوع» (نک. ۱۰) نیز بهره می‌برد که در این داده‌ها مشهود است (بـرای تعریـف مواضـع عقلی نک. پایین جدول ۳).

آن چه در ۸ تا ۱۱ شاهد بودیم داده‌هایی بود مبنی بر ترادف معنایی واژه «حـق» بـا احکـام، فرائض، حدود، اوامر و نواهی الهی یا به اصطلاح «دستورات تشریعی»؛ وحی و سـنت در ابـلاغ حق را نیز می‌توان یکی از راه‌های معاونت خداوند دانست، بویژه در مواردی کـه طبـق فرمـودهٔ ۷، بصیرت و اندیشه آدمی بدان راه ندارد. بـا وجـود ایـن، بررسـی فرمـوده‌هـای دیگـری از آن حضرت و ملاحظهٔ روابط بین آنها در چارچوب سـطح دوم بافـت نشـان مـی‌دهـد کـه معنـا و مصادیق حق به صدور دستورات تشریعی خـتم نمـی‌گـردد، و او از سـکوت شـارع مقـدس در چگونگی انجام برخی امور و مخیر نهادن خلق در آن سخن می‌گوید:

۱. «إِنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمُ فَرَائِضَ فَلاَ تُضَيِّعُوهَا، وَ حَدَّ لَكُمْ حُدُوداً فَـلاَ تَعْتَـدُوهَا، وَ نَهَـاكُمْ عَـنْ أَشْيَاءَ فَلاَ تَنْتَهِكُوهَا وَ سَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَ لَمْ يَدَعْهَا نِسْيَاناً فَلاَ تَتَكَلَّفُوهَا»[۲](ق ۱۰۵).

۲. «...إِنَّ الظُّلْمَ ثَلاَثَةٌ: فَظُلْمٌ لاَيُغْفَرُ، وَ ظُلْمٌ لاَيُتْـرَكُ، و ظُلْـمٌ مَغْفُـورٌ لاَيُطْلَـبُ: فَأَمَّـا الظُّلْـمُ الَّـذِی لاَيُغْفَرُ فَالشِّرْكُ بِالله، ... وَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِی يُغْفَرُ فَظُلْمُ الْعَبْدِ نَفْسَهُ عِنْدَ بَعْضِ الْهَنَاتِ وَأَمَّـا الظُّلْـمُ الَّذِی لاَيُتْرَكُ فَظُلْمُ الْعِبَادِ بَعْضِهِمْ بَعْضاً»[۳](خ ۱۷۶).

۱. «... پس رجوع به خداوند یعنی استناد به محکمات کتابش و رجوع به رسول یعنـی اسـتناد بـه سـنتش کـه جـامع اسـت و تفرقه نمی‌آفرینند...»

۲. «همانا خداوند اعمالی را بر شما فرض داشته، پس ضایع‌شان مکنید، و حدودی برای شما تعیین کرده‌اسـت، از آنهـا تجـاوز مکنید. شما را از چیزهایی نهی کرده، حرمت آن مشکنید، حال‌آن‌که راجع به چیزهایی نیز برای شما سکوت کـرده، نـه آن‌کـه آنها را از روی فراموشی کنار گذاشته‌باشد، پس، در آن امور خود را به رنج و تکلف نیاندازید».

۳. «...همانا ظلم سه گونه است: ظلمی که (هرگز) آمرزیده نمی‌شود، ظلمی که واگذار نمی‌شود، و ظلمـی کـه آمرزیـده شـده و بازخواست ندارد؛ اما، ظلمی که آمرزیده نخواهد شد شرک به خدا است، ...اما ظلمی که آمرزیده می‌شود ظلـم بنـده اسـت

۳. «... فَإِنَّهُ لَمْ یُخْفِ عَنْکُمْ شَیْئاً مِنْ دِینِه، وَ لَمْ یَتْرُکْ شَیْئاً رَضِیَهُ أَوْ کَرِهَهُ إِلاَّ وَ جَعَلَ لَهُ عَلَماً بَادِیاً، وَ آیَةً مُحْکَمَةً، تَزْجُرُ عَنْهُ، أَوْ تَدْعُو إِلَیْه،...»[1](خ ۱۸۳).

به طرز آشکاری، امام P طی داده‌های ۱۲ تا ١٤ اقدام به طرح دعوی و دیدگاه‌سازی ایدئولوژیک دربارهٔ خداوند و اوامر و نواهی الهی کرده و آنها را در سه گروه متفاوت جای می‌دهد؛ در هر سه داده، با استفادهٔ از «إن: به درستی» از یقین خود گفته و با کاربست استراتژی تشدید بر تأثیر گفتار خود در مخاطب می‌افزاید.

آن حضرت در فرمودهٔ ١٤ نیز ضمن استفاده از ادات نفی «لَم» تصریح کرده که هیچ موردی نیست که موجب «رضایت» یا «سخط: خشم» خدا بشود و او خلق را نسبت به آن آگاه نکرده باشد؛ به دیگر سخن، در قالب استراتژی بیان معکوس چنین ادعا می‌شود که دستورات دینی/ تشریعی به طور کامل به مردم ابلاغ شده‌اند؛ علم‌ها و آیات «بَادِیاً: بارز» و «مُحْکَم» که خداوند برای هدایت مخلوق خویش قرار داده نیز همین نتیجه را القا می‌کند. مضافاً، آن حضرت در فرمودهٔ ۱۳، از ساخت فعلی مضارع اخباری که دال بر روزمرگی، عادت و فرازمانی بودن است» (نک. هلیدی و متیسن، ٢٠٠٤، ص ۲۰۷) استفاده می‌کند. او با وجه مجهول از ظلمی «مغفور» سخن می‌گوید که بندگان تحت شرایطی خاص یا «عند بعض الهنات: به علت نقیصه-هایی» نسبت به خود روا می‌دارند، یا به عبارتی، حق النفس را نادیده می‌گیرند.

از طرفی، مجهول بودن این جملات سبب می‌شود که الف) فاعلیت خداوند در پس‌زمینه قرار گرفته و «ظلم» مبتدا شود؛ ب) «ظلم» به عنوان مفعول منطقی جمله در کانون توجه مخاطب قرار گیرد؛ و ج) این سؤال در ذهن مخاطب برانگیخته شود که فاعل کیست یا چه کسی می‌آمرزد؟ (کانینگ، ٢٠١٤، ص ۵۰). ازاین‌رو، درنتیجه این مجهول‌سازی این دیدگاه القا می‌شود که فاعلیت خداوند در امر بخشش خطا به هر کسی که به او ظلمی شده‌است ناخودآگاه تعمیم داده‌شود. این درحالی است که هر ظلمی که به دیگران بشود نزد خدا کیفر دارد؛ به دیگر سخن، نزد خدا حق الناس قابل گذشت نیست.

به خودش که از برخی نقیصه‌ها سرچشمه می‌گیرد. و اما ظلمی که رها نمی‌شود ظلم بعضی از بندگان است به بعضی دیگر».

۱ . «...پس، به تحقیق که او هرگز چیزی را از دین خویش بر شما مخفی نداشته و هرگز چیزی را ترک نکرده که او را خشنود یا آزرده می‌سازد، مگر در حالی که برای آن نشانی بارز و آیتی محکم قرار داده تا شما را از آن منع یا به آن دعوت کند...».

مجموع این داده‌ها در کنار اطلاعات سطوح سوم بافت یعنی ادای این داده‌های شاهد در دل بیاناتی با ژانر خطبه و در تبیین وحی و فضیلت قرآن این نتیجه را تقویت می‌کند که خواست خدای باری‌تعالی این است که انسان در امور فردی به اختیار زندگی کند؛ اما، این تفویض اختیار بدین معنا نیست که در چنین اموری درست و غلط وجود ندارد. در این زمینه امام P می‌فرماید:

۱. «مَا اخْتَلَفَتْ دَعْوَتَانِ إِلاَّ كَانَتْ إِحْدَاهُمَا ضَلاَلَةً» (ق ۱۸۳).

در ادامه، باز هم از حق و انصاف می‌شنویم:

۲. «...فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ، وَ أَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ، لاَيَجْرِي لِأَحَدٍ إِلاَّ جَرَى عَلَيْهِ، وَ لاَيَجْرِي عَلَيْهِ إِلاَّ جَرَى لَهُ، ...» (خ ۲۱٦).

در فرمودۀ ۱٦، امام P در مقام خلیفۀ مسلمین در میانۀ کارزار صفین از حق گفته و آن را «وسیع‌ترین چیزها هنگام توصیف» معرفی کرده، حال‌آن‌که «تنگ‌ترین چیز در میدان تناصف (یا اعمال انصاف با یکدیگر)» است؛ به نحوی که «به سود کسی جریان نمی‌یابد مگر به زیانش نیز جاری شود، و به زیان کسی جاری نمی‌شود مگر به نفعش نیز جاری شود». کاربرد مصادر «تواصف» و «تناصف» در باب تفاعل – با مفهوم مشارکت دوجانبه در یک فعل – نیز در چارچوب استراتژی ارجاعی/نام‌گذاری حاکی از این است که عمل به حق‌الناس تعاملی است و مستلزم انصاف. «تفسیر انصاف این است که اعطا کنی به دیگران از حق، مانند حقی که از دیگران برای خود طلب می‌کنی» (حسینی زبیدی، ۱۳۹۲ق، ج ۲٤، ص ٤۱۳، به نقل از احمدی، ۱۳۹۲).

به هر حال، با استناد به ۱٦ می‌توان این نتیجه را نیز به موارد فوق افزود که قیمت یک ملک باید با قراردادی منصفانه به نحوی تعیین شود که چنان‌چه فروشنده در مقام خریدار قرار گیرد باز هم به آن راضی باشد و برعکس؛ در این زمینه، آن حضرت خود نیز در نامه تاریخی خود خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:

۱. «...وَلْيَكُنِ الْبَيْعُ بَيْعاً سَمْحاً: بِمَوَازِينِ عَدْلٍ، وَأَسْعَارٍ لاَ تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعِ...» (ن ۵۳). ترجمه: «...مبایعه باید مجاز و با موازین عدل باشد، و در تعیین قیمت نباید در حق هیچ کدام از فروشنده و خریدار اجحاف شود...»

در مکتب علوی رعایت انصاف به قدری مهم است که آن حضرت با استفاده از موضع عقلی «تعبیرنام»، عدالت را هم‌نام آن قرار داده‌است: «عدل، انصاف است، و احسان، تفضل» (ق ۲۳۱)؛ در نتیجه، با این کلام آن حضرت منصف را نیز در کنار عادل قرار می‌دهد. ازاین‌رو، هیچ قراردادی عادلانه نیست اگر منصفانه بسته نشده‌باشد.

از جمع‌بندی داده‌های فوق به این نتیجه می‌رسیم که در مکتب علوی، مصادیق حق به عنوان مبنای عدالت‌ورزی در سه حیطه کلی الف) دستورات تشریعی، ب) حقوق فردی/ غیرتشریعی، و ج) حقوق معاوضه‌ای (اجاره، کارگری، خرید و فروش، ...) جای می‌گیرند؛ در مجموع، شناخت این حیطه‌ها پیش‌نیاز یا مبانی دست‌یابی به قاعدهٔ کلی پیش‌گفته یعنی پندار، گفتار، و کردار بر مبنای حق به شمار می‌آید. اکنون، به این سؤال پاسخ داده می‌شود که آیا این مبانی در گذر زمان و مکان ثابت هستند یا متغیر؟

۱. «...وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَنْ یَرْضَی عَنْكُمْ بِشَیءٍ سَخِطَهُ عَلَی مَنْ كَانَ قَبْلَكُم، وَ لَنْ یَسْخَطَ عَلَیْكُمْ بِشَیءٍ رَضِیَهُ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ،...»[۱](خ ۱۸۳).
۲. «... وَاعْلَمُوا عِبَادَ اللهِ أَنَّ الْمُؤمِنَ یَسْتَحِلُّ الْعَامَ مَا اسْتَحَلَّ عَاماً أَوَّلَ، وَ یُحَرِّمُ الْعَامَ مَا حَرَّمَ عَاماً أَوَّلَ»[۲](خ ۱۷٦).

در شواهد ۱۸ و ۱۹، کاربرد فعل امر «وَاعْلَمُوا: آگاه باشید» حاکی از کاربست استراتژی تشدید در جلب توجه مخاطب و پذیرش ادعای مطرح است. در فرموده ۱۸، کاربرد ادات منفی‌ساز «لَن: هرگز (در آینده)»، همراه با افعالی که فاعل آنها خداست، امکان بروز هرگونه تغییر در مبانی رضایت و خشم خداوند را تا ابد نفی می‌کند. در فرمودهٔ ۱۹ نیز کاربرد ساخت فعلی مضارع «یستحلّ: حلال می‌دارد» و «یحرّم: حرام می‌دارد» نشان از قطعیت و همارگی فعل است.

در همین راستا، توجه به ارجاعات استراتژیک «الْعَامَ: امسال» و «عَاماً أَوَّلَ: سال اول» خالی از نتیجه نیست؛ نکره بودن دومین ارجاع بر این دلالت دارد که مصداق آن سال اول خلقت آدمP است که برای بشر نامعلوم است. در غیر این صورت، یعنی اگر سال اول بعثت پیامبر

---

۱. «...و بدانید که همانا خداوند هرگز به چیزی از شما خشنود نخواهد گشت که بر پیشینیان شما ناپسند می‌داشته، و هرگز چیزی از شما را ناپسند نمی‌دارد که به آن از جانب پیشینیان راضی بوده‌است...»

۲. «... پس بدانید ای بندگان خدا! که مؤمن (هماره) حلال می‌دارد آن‌چه را که از (همان) سال اول حلال شده و (هماره) حرام می‌دارد آن‌چه را که از همان سال اول حرام بوده‌است...».

اسلام مد نظر امام علی بود احتمالاً این ارجاع به صورت معرفه «العام الاول: همان سال اول» یا نظیر آن به کار می‌رفت. به این ترتیب، مصداق عبارت ارجاعی «مَنْ کَانَ قَبْلَکُم: کسانی که پیش از شما بودند» نیز مشخص می‌شود.

در مجموع این داده‌ها که بر تفکیک حیطه‌های مصداقی حق صحه می‌گذارد حاکی از ثبات رأی خداوندی در حیطه‌های «الف» و «ب» در طول تاریخ آفرینش انسان است. هرچند، تعیین حق در حیطهٔ معنایی «ج» که با قراردادهای منصفانه/عادلانه صورت می‌گیرد، فی‌نفسه، تابع شرایط بافتی یا زمانی/مکانی است.

هرچند، کسب معرفت نسبت به حق، عدل و عدالت‌گستری تا آنجا سنگین و دشوار است که حتی بزرگی چون امام P نیز در مقام خلیفهٔ وقت از کج‌فهمی برخی از مردمان تحت فرمان خود به ستوه آمده‌است:

۱. «أَیَّتُهَا النُّفُوسُ الْمُخْتَلِفَةُ، وَ الْقُلُوبُ الْمُتَشَتِّتَةُ، الشَّاهِدَةُ أَبْدَانُهُمْ، وَ الْغَائِبَةُ عَنْهُمْ عُقُولُهُمْ، أَظْأَرُکُمْ عَلَى الْحَقِّ وَ أَنْتُمْ تَنْفِرُونَ عَنْهُ نُفُورَ الْمِعْزَى مِنْ وَعْوَعَةِ الأَسَدِ! هَيْهَاتَ أَنْ أَطْلَعَ بِكُمْ سَرَارَ الْعَدْلِ، أَوْ أُقِيمَ اعْوِجَاجَ الْحَقِّ» (خ ۱۳۱).

او ضمن برشمردن ویژگی‌های حاکم و پیشوای برحق می‌فرماید: «ای مردم گوناگون، و دارای قلب‌های متشتت، که تن‌هاشان شاهد است و عقل آنها غایب، شما را به سوی حق می‌کشانم حال‌آنکه از آن می‌گریزید چونان بزغاله‌ای که از غرش شیر می‌رمد! بعید است که بتوانم با یاری شما از پوشیدگی‌های عدل پرده بردارم، یا کژتابی حق را راست گردانم».

در داده۲۰، شاهد خطاب قراردادن مخاطب با ضمیر سوم شخص غایب «هُم» هستیم. این امر که از کاربست استراتژی تخفیف/پوشیده‌گویی خبر می‌دهد حاکی از این است که امام با این کار به حفظ وجههٔ مخاطب خود نیز می‌اندیشد. علاوه بر این، آن حضرت با بیان اصطلاح «هیهات» که نشان از کنش‌گفتار احساسی[۳] است، و با تشبیه حق به غرش شیر، وادی آن را از نظر مخاطب هولناک توصیف کرده‌است؛ سپس، با تشبیه ناکامی آنها در شناخت حق به فرار بزغاله از احساسات خود سخن می‌گوید. او برای حفظ وجههٔ مخاطب در لفافه و با اسنادهایی ظریف می‌گوید از پیاده‌کردن عدالت با کمک این افراد ناامید است.

---

۳ Expressive Speech Act

مضافاً، آن حضـرت، گرچـه، وادی عـدالت و حـق را، بـا اسـنادهای اسـتراتژیک «سـرار» و «اعوجاج»، پر از رمز و راز و انحراف و کجی می‌بیند؛ اما، بررسی ارجاعات بینامتنی نشـان مـی-دهد که او شناخت آن را با نیروهایی که خداوند در بدو آفرینش انسـان در وجـود او قـرار داده ناممکن نمی‌داند:

۱. «... ثُمَّ نَفَخَ فیها مِنْ رُوحه فَمَثُلَتْ إِنْساناً ذَا أَذْهَـانٍ یُجیلُهَـا، وَ فِکَـرٍ یَتَصَـرَّفُ بِهَـا، وَ جَـوَارِحَ یَخْتَدِمُهَا وَ أَدَوَاتٍ یُقَلِّبُهَا، وَ مَعْرِفَةٍ یَفْرُقُ بِهَا بَیْنَ الحَقِّ وَ البَاطِلِ ...»[٤] (خ ۱).

دربالا ضمن تعریفِ چیستیِ عدالت، به این نکته اشاره شد که لازمهٔ آن، سنجش حق‌مدارانـه یا معرفت تمایز میان حق و باطل است که طبـق دیـدگاه علـوی در بـدو خلقـت، انسـان بـه آن مجهز شده‌است. با این اوصاف، به زعم نگارندگان، ادراک عدالت را به طـور کلـی از دو زاویـه می‌توان واکاوی کرد: الف) قوای شناختی کسی که می‌خواهد حـق را شـناخته و عـادل باشـد، و ب) قوای شناختی کسی که آثار گزینش‌ها و اقدامات عادلانه را مشاهده می‌کند. هم‌راستا با ایـن تقسیم‌بندی، ابتدا از زاویه «الف» به ادراک عدالت در این مکتـب مـی‌پـردازیم. در دادهٔ ۲۲، امـام علی با استراتژی اسناد تعریفی که در موضعی دیگر از عدل ارایه کرده بـه عاقـل منسـوب مـی-نماید:

۱. «و قیل له P: صِف لنا العاقل. فقال : هُوَ الَّذِی یَضَعُ الشَّیْءَ مَوَاضِعَهُ» (ق ۲۳۵). ترجمـه: «بـه آن حضرت گفته شد، عاقل را وصف کن. فرمود: او کسی است کـه هـر چیـز را در جـای خود قرار دهد».

با استناد به ۲۲ می‌توان نتیجه گرفت که ملکهٔ رفتاری عدل با نیـروی انسـانی عقـل دسـت-یافتنی است؛ در ادامه، باید دید که آیا آثار عدالت‌گستری حاکم و قاضی و عادل و عاقـل نیـز بـا تعقل عوام الناسِ ذی‌نفع ادراک شده یا نیروهای بشریِ دیگری هم در ایـن امـر دخیـل هسـتند؟ بررسی روابط بینامتنی حاکم بر سطح دوم بافت پاسخ مثبتـی را تأییـد مـی‌کنـد. آن حضـرت در چند موضع به تحریک احساسات و عواطف بشری هنگام مواجهـه بـا آثـار و عـوارض عـدل و بی‌عدالتی اشاره کرده‌است:

---

٤. «... آنگاه از روح خود در آن بدمید تا آن پیکر (گلین) مثال انسانی نمایـان شـد بـا ذهنـی کـه بـه جـولانش در مـی‌آورد، و فکری که به آن در کارها تصرف می‌کند، و جوارح و ادواتی که به خدمت‌شان می‌گیرد، و معرفتی که میان حق و باطـل فـرق می‌نهد ...»

۱. «وَاللهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ، وَ مُلِکَ بِهِ الْإِمَاءُ، لَرَدَدْتُهُ؛ فَإِنَّ فِی الْعَدْلِ سَعَةً، وَ مَنْ ضَاقَ عَلَیْهِ الْعَدْلُ، فَالْجَوْرُ عَلَیْهِ أَضْیَقُ» (خ ۱۵).

وی پس از رسیدن به خلافت دربارهٔ اصلاح بی‌عدالتی‌های خلیفهٔ پیش از خود با سوگند «والله» که نشان از کنش‌گفتار تعهدی است چنین وعده می‌دهد: «به خدا سوگند حتی اگر دریابم که آن (منظور اموال بیت المال است) کابین زنان شده باشد یا با آن کسی مالک کنیزکان شده‌باشد، آن را برمی‌گردانم؛ پس، همانا در عدالت گشایش است، و هر کس که از عدل به تنگ آید، حتماً تحمل جور و ستم بر او سخت‌تر است». در عهدنامه‌ای خطاب به محمد بن ابی بکر پس از انتصاب وی به حکومت مصر نیز چنین آمده‌است:

۲. «... وَ آسِ بَیْنَهُمْ فِی اللَّحْظَةِ وَ النَّظْرَةِ، حَتَّى لاَ یَطْمَعَ الْعُظَمَاءُ فِی حَیْفِکَ لَهُمْ وَ لاَ یَیْأَسَ الضُّعَفَاءُ مِنْ عَدْلِکَ عَلَیْهِمْ...» (ن ۲۷).[۵]

در تمامی داده‌های فوق از ۲۱ تا ۲٤ به نوعی طرح دعاوی و دیدگاه‌سازی ایدئولوژیک راجع به آفرینش انسان، عدالت اصلاحی، و عدالت در قضاوت مشهود است. چنان‌که پیداست، در این داده‌ها کاربرد استراتژیک اسنادهایی با مضامین «سعه: گشایش»، «ضیق: به تنگ آمدن»، «طمع»، و «یأس» همگی بر احساسات و عواطف بشری در ادراک آثار عدالت و بی‌عدالتی دلالت دارند. استفاده امام از برهان عقلی «سوء استفاده» (نک. جدول ۳ در پایین) نیز در این داده مشهود است. با این اوصاف، از منظر علی P نیروی عواطف و احساسات به رسمیت شناخته می‌شوند؛ این نیروها چنان قوی اند که حتی می‌توانند بر عملکرد عقل نیز اثر گذاشته و صاحب‌مسند را از گزینش‌های عادلانه بازدارند:

۱. «فإِنَّ الْوَالِیَ إِذَا اخْتَلَفَ هَوَاهُ مَنَعَهُ ذلِکَ کَثِیراً مِنَ الْعَدْلِ ...»[۶] (ن ۵۹).

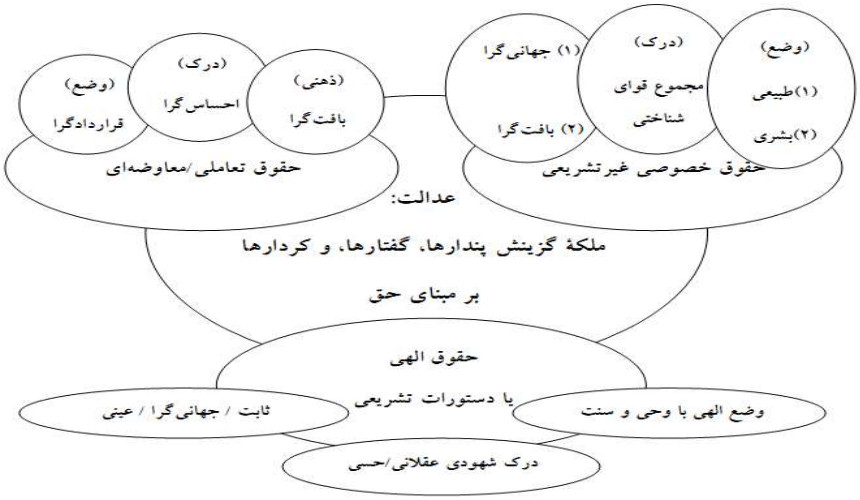
۵. جمع‌بندی نتایج

نتایج این تحقیق در دو بخش الف) یافته‌های تحلیل نظری یعنی پاسخ صرف به ٤ سؤال اصلی تحقیق و ب) یافته‌های تحلیل زبانی یعنی مواردی که درچارچوب استراتژی‌های گفتمانی و نظریه استدلال قابل ملاحظه است، قابل جمع‌بندی است. در راستای پاسخ به

۵. «... و بین آنها [مردم] در وقت و نگاه تساوی برقرار کن، تا بزرگان در حمایت بی‌دلیل تو از خود طمع نورزند و ضعفاء از عدل تو مایوس نشوند...».

٦. «پس همانا والی اگر هوا و هوس‌هایش گوناگون باشد، این امر چه بسا او را از اجرای عدالت بازدارد...».

سؤالات پژوهش، مباحث و تحلیل‌های فوق ما را به اصـل زیـر رسـاند کـه از آن تحـت عنـوان «اصل جامع معرفت عدالت» یاد می‌کنیم؛ این اصل علاوه بر این که بیان‌گر نقش ماهوی عـدالت از دیدگاه علوی است، به طور هم‌زمان به سایر سؤالات تحقیق نیز پاسخ می‌دهد:



نمودار ۲- بازنمون اصل جامع معرفت عدالت از دیدگاه علوی

اصل جامع معرفت عدالت: عدالت ملکه‌ای است نفسانی/ رفتاری که پندار، گفتار و کـردارِ انسان‌های عادل را بر مبنای حق شکل می‌دهد؛ حال‌آن‌که، معنای حق از درستی و صحت انجـام تا تکلیف شرعی را پوشش داده و با شاخص‌های کاملاًمتفاوت سه حیطهٔ مصداقی به شرح زیـر دارد: الف) دستورات تشریعی اسلام، که در قرآن، سنت نبوی، و روایات معصومین وضع شـده-اند؛ امام P در این حیطه شهودگرا، شرع‌گرا و جهانی‌گرا است؛ب) امور فردی غیرتشریعی که بـا تعقل فرد قابل شناخت بوده، ولی، فرد در انجام آنهـا مخیـر اسـت؛ بافـت‌گرایـی و عقـل‌گرایـی ویژگی‌های شناخت مصادیق حق در این حیطـه اسـت؛ و ج) حقـوق معاوضــه‌ای کـه در ازای خدمتی معین، استفاده از مال غیر، یا انتقال مالکیت اموال پدید آمده، و بـا قراردادهـای عاقلانـه/ منصفانه میزان آن مشخص می‌شود. امام در ایـن حیطـه بافـت‌گـرا، قراردادگـرا، احسـاس‌گـرا و عقل‌گراست.

تحلیل‌های زبانی مبتنی بر استراتژی‌های گفتمانی در این بررسی نیز حاکی از این اسـت کـه امام علی P برای انتقال باورهای ایدئولوژیک اسلامی به مخاطب مکرراً دیدگاه‌سازی می‌کـرده و

این نکته خود مبین نقش مهمی است کـه آن حضـرت در امـر آمـوزش و تربیـت سیاسـی/دینی مردمان در آن دورۀ تاریخی ایفا می‌نموده‌است. کاربرد سایر اسـتراتژی‌هـا از سـوی آن حضـرت نیز به اقتضا حول همین محور بنیادین بوده‌اسـت. در جـدول ۱، مهـم‌تـرین فعـالان اجتمـاعی و تعداد اسنادهایی که حاکی از انجام فرایند، فعل یا صفت خاصی بـوده و در داده‌هـای شـاهد بـه آنها نسبت داده‌شده مشاهده می‌شود.

جدول ۱- مهم‌ترین فعالان اجتماعی در داده‌های شاهد و فراوانی اسنادهای منسوب به آنها

ارجاع استراتژیک	عامل اسناد	پذیرنده در اسناد	اسناد رابطه-ای	ارجاع استراتژیک	عامل اسناد	پذیرنده در اسناد	اسناد رابطه-ای
الله	۲٦	۲	۲	مخاطب خاص	۲	۰	۰
مخاطب عام	۵	٤	٦	علی P	۱۰	۰	۰

به عنوان نمونه، این جدول نشان می‌دهد که علیP در همین داده‌هـای معـدود - بـه نسـبت کل نهج‌البلاغه -حدود ۳۰ بار به «الله»، غالباً با گروه فعلـی اسـناد داده و اعمـال و ویژگـی‌هـای خداوند را توصیف کرده‌است. ۲٦ مورد از این تعداد اسـنادهایی اسـت کـه «الله» فاعـلِ فعـل آن است. ستون میانی نیز از تعداد اسنادهایی خبر می‌دهد که «الله» مفعول یـا مـتمم فعـل آن اسـت. ستون اسنادهای رابطه‌ای نیز تعداد دفعاتی را نشان می‌دهـد کـه صـفت، ویژگـی یـا کیفیتـی بـه خداوند نسبت داده‌شده‌است.

طبق این جدول، در مقایسه با سایر فعـالان اجتمـاعی بیشـترین فعالیـت، البتـه غالبـاً از نـوع ایدئولوژیک، به خداوند نسبت‌داده‌شده که بعضاً عبـارت انـد از: بعثـت رسـولان، حکومـت بـه عدل، قیام به قسط، فصل یا جداسازی حق و باطل، اتمام حجت، تخصیص وحـی بـه رسـولان، تفضیل حرمت‌ها، خلق انسان، واجب کردن، حرام کردن، غفران، سکوت در باب برخی امـور، و نهی از برخی امور. نکات دیگری نیز در این جدول مشهود است؛ رتبۀ دوم بـا حـدود ۱۵ اسـناد به مخاطبان عام آن حضرت در آن دورۀ تاریخی تعلق دارد. نکتۀ قابل توجه، مجمـوع اسـنادهای مفعولی/متممی و رابطه‌ای منسوب به این گروه است که **در نظر آن حضرت** نشان از وابسـتگی آن مردمان به زمام‌داران، خمودگی، و بی‌عقلی آنها است.

از همۀ این‌ها مهم‌تر در این جدول، وجود ۱۰ اسناد فاعلی (که حضرت دربارۀ اقدامات خود گفته) و غیاب اسنادهای رابطه‌ای منسوب به امامP است. جدول ۲ اسنادهای فاعلی آن حضرت به خود را نشان می‌دهد:

جدول ۲- اسناد هایی که حضرت علی به خود نسبت داده

اسناد فاعلی	موضوع
وَقَفْتُکُمْ عَلَى حُدُودِ الْحَلاَلِ وَالْحَرَامِ،	حلال و حرام
أَظْأَرُكُمْ عَلَى الْحَقِّ	حق
أَرَيْتُكُمْ كَرَائِمَ الأَخْلاَقِ مِنْ نَفْسِي	کرائم اخلاق
فَرَشْتُكُمُا لمَعْرُوفَ مِنْ قَوْلِي وَ فِعْلِي	معروف
أَطْلَعَ بِكُمْ سَرَارَ الْعَدْلِ،	عدل
أُقِيمَ اعْوِجَاجِ الْحَقِّ	حق
وأَلْبَسْتُكُمُ الْعَافِيَةَ مِنْ عَدْلِي	عدل
نَشْهَدُ أن لا اله ... (داده ۱۰)	توحید و حق
وُجدتَهُ (بیابم) (داده ۲۳)	عدالت اصلاحی
رِدَدتُهُ (برمی‌گردانم) (داده ۲۳)	عدالت اصلاحی

بررسی محتوایِ اسنادهای پرشمار منسوب به خداوند و نیز ملاحظۀ موضوع خوداسنادی‌های امام P در جدول ۲، حاکی از دغدغۀ خاطر او در امر احقاق حق و عدالت‌گستری است و با توجه به نسبتِ ناچیزِ این شواهد به کل گفتمان‌های منتسب به آن حضرت، نشان از نقش عظیم آموزشی/تربیتی وی است.

علاوه بر آن‌چه گفتیم، در اکثر خردگفتمان‌هایی که دارای بار ایدئولوژیک هستند به نوعی تشدید و تخفیف استراتژیک مشاهده می‌شود؛ تشدیدها غالباً همراه با «إنّ» و «إنّما»، کنش‌گفتار تعهدی نظیر سوگند، کنش‌گفتار هدایت‌گری (امری)، ویا سؤال خطابی به جای ساخت خبری صورت می‌گرفته‌است. بررسی تخفیف‌ها نیز نشان می‌دهد که حتی آن حضرت هنگام عصبانیت نیز زبان به توهین نگشوده و وجهۀ مخاطب را حفظ می‌کرده‌است. به هر حال، در این بررسی، حتی یک عنصر زبانی نیز مشاهده نشد که دال شک و تردید امام علی P باشد

نسبت به آن‌چه می‌گفته و باور داشته‌است. در عوض، آن حضرت اغلب ادعاهای خود را با یک یا چند موضع عقلی مستدل می‌کرده‌است:

جدول ۳- مواضع عقلی شناسایی‌شده در کلام امام علی

موضع عقلی	تعریف
بازدهی و بهره‌وری	اولویت با کاری است که به افراد بیشتری سود می‌رساند.
عذر مقبول	خطایی که به علت جهل مطلق انجام می‌شود قابل اغماض و بخشش است.
اتمام حجت	اگر شیوهٔ صحیح کاری به فرد آموزش داده‌شود، راه عذر و خطا بر او بسته می‌شود.
افراط و تفریط ممنوع	هم کم‌کاری و هم زیاده‌روی در راه حق مردود است.
اولویت و ضرورت	هرچه ضروری‌تر، اولی‌تر.
سوء استفاده	باید از انجام اقداماتی که باعث سوء استفادهٔ برخی می‌شود خودداری یا جلوگیری کرد.
تعبیرنام	اگر چیزی/فردی x نامیده شود، درواقع، ویژگی‌های x به آن چیز/فرد نسبت داده می‌شود.

این مواضع عقلی در مجموع ۷ مورد هستند؛ ۵ موضع از این فهرست بدیع بوده، حال‌آن‌که، ۲ موضع پایانیِ مشهود در این جدول، در فهرست ووداک (۲۰۰۱، ص ٧٤) از مواضع عقلی مشهود در گفتمان تبعیض‌آمیز نیز به چشم می‌خورند.

فهرست منابع

۱- **احمدی، سید جواد (۱۳۹۲). «اصطلاح‌شناسی عدالت و پیوند آن با مفاهیم همسو در آموزه‌های نهج البلاغه». *معرفت اخلاقی*. سال چهارم، ش ۱، صص ۳۷ ـ ۵۳**

۲- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۵). *نهج البلاغه امیرالمؤمنین علی (ع)*. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۳- حسین زاده، محمد (۱۳۸۵)، *معرفت شناسی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)

٤- درخشه، جلال. (۱۳۸٦). «عدالت از دیدگاه امام علی (ع)»، *دوفصلنامه دانش سیاسی*، ش ۵. صص ۵ – ۳۷.

۵- علی‌خانی، علی‌اکبر. (۱۳۹۰)، «نظام عدالت علوی: مبانی، اصول، مراحل، سطوح، در عدالت» *کتاب دومین نشست اندیشه‌های راهبردی*. صص ۱۳۵ – ۱۵٦.

٦- مزینانی، ابوالفضل. (۱۳۹٦). *گفتمان‌کاوی موضوعی مدلی بر مبنای تاریخی گفتمانی و روش تفسیر قرآن کریم*. رساله دکتری منتشرنشده، دانشگاه فردوسی مشهد

۷- مزینانی، ابوالفضل. علیزاده، علی. و آزاد آملی، علیرضا. (۱۳۹٦). «تحلیل گفتمان موضوعی: تلفیقی از رویکرد تاریخی گفتمانی و روش تفسیر قرآن کریم». *دوماهنامه جستارهای زبانی*. انتشار آنلاین به آدرس:**http://lrr.modares.ac.ir/article_16964.html**

۸- واعظی، احمد. (۱۳۸۸ الف). «ابعاد معرفت‌شناختی فلسفه سیاسی اسلام». *مجله علوم سیاسی*، س ۱۲. ش ٤۸ . صص ۷–۳۲.

۹- واعظی، احمد. (۱۳۸۸ ب). *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.

۱۰- Canning, P. (2014). “Functional Stylistics”. In Michal Bruke (ed.). *The Routledge Handbook of Stylistics*. pp. 45-6۷. □□□ □□□□: □□□□□□□□□

۱۱- DeLapp, K. M. (2017).”Metaethics”. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, available online on: **http://www.iep.utm.edu/metaethi/**

۱۲- Galperin, (1977). *Stylistics*. 2nd ed. Moscow: Higher Education

۱۳- Halliday, M. A. K. and Matthiessen C. M.I.M. (2004), *An Introduction to Functional Grammar,* 3rd Edition, London: Hodder Arnold

۱٤- Jeffries L. (2010). *Critical Stylistics: the Power of English*, Basingstoke: Palgrave McMillan.

۱٥- Reisigl, M., & Wodak, R. (2009). The discourse-historical approach. In R. Wodak & M. Meyer (Eds.), *Methods of critical discourse analysis* (2nd ed., pp. 87–121). London, UK: Sage.

۱٦- Wodak, R. (2001). The Discourse-historical Approach. In R. Wodak. & M. Meyer (Eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis* (pp. 63–9٤). □□□□□□: Sage.

Topic-based Discourse Analysis of Nahj-al-balāqa on Epistemology of Justice

Abolfazl, Mazinani[1]

Ferdowsi University of Mashhad(Corresponding Author)

Alizadeh, Ali
Associate Professor, Department of Linguistics, Ferdowsi University Of Mashhad

Alireza, Azad
Ferdowsi University Of Mashhad

Received:20/10/2019 Accepted: 03/02/2021

Epistemology of different phenomena, i. e. the human's endeavor to achieve an ideological/philosophical insight about their nature, can be his conduct in making decisions how to realize them. Since this is also true for bringing justice about the world, this research was carried out to investigate the epistemological basics of Alavi/Shiite justice in Nahj-al-balāqa, a reference book compiled from the lectures and letters of Ali, the first Imam of Shi'as. Applying Topic-based Discourse Analysis Model as our methodology, we arrived at two different categories of conclusions. As a result of theoretical analysis, 'the consistent selection of our mental, verbal, and practical behaviors based on right' was concluded to be a definition of the nature of justice, while meanings of 'right' are to be from 'correctness of doing' to 'religious assignments'. So, the extentions of the term 'right' were divided into these three categories: a) religious instructions/rights, b) private personal rights, and c) exchange and service rights. Meanwhile, ٧topoi, or addresses to rational schemes, were also identified as a result of linguistic analysis.

Keywords: Discourse Analysis, Nahj-al-balāqa, Epistemology, Justice

[1] Mazinani3489@gmail.com